



# تحفۃ المناظر



مباحثات منظر و اصل حدیث عقائد اقلیدہ در رفع یدین قرأت خلف الامام  
میں تراویح کا آئین با کجمر حلاق ثلاث صفات باری تعالیٰ حاضر و ناظر  
علم غیب نور شہر اور عید الیہ والہ فی کل مکمل و مدلل سیر حاصل بحث

من قلم اسرار اکمل اسراف  
مختصر الہیہ و اکثر منظر و اعمدہ مکمل حسب  
استاد الحدیث ہامد قادری کراچی

تیسری و تالیف  
مفتی ضیاء الرحمن ذاکر  
سابقہ ہامد قادری کراچی

مکتبہ سہیل افروز



صفاتِ ہامی تعالیٰ



پاسان حق @ یا هوڈاٹ کام

ٹیلیگرام چینل

یوٹیوب چینل: pasanahq

واٹس ایپ گروپ: 03117284888

فیس بک: Love for ALLAH

پاسان حق

## صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ عقیدے کا مسئلہ ہے۔ صفت اور وصف اگرچہ لفظ کے اعتبار سے دو ہیں لیکن درحقیقت یہ ایک ہی شے ہے۔ ان میں صرف اعتباری فرق ہے۔ وصف و اوصاف کا فعل ہے اور صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

میں بیان کر رہا ہوں کہ اللہ اکبر، اللہ سمیع، اللہ بصیر۔ یہ بیان کرتا وصف ہے اور میں و اوصاف ہوں، بخلاف صفت کے کہ صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔ اللہ سمیع، اللہ بصیر، اللہ حی۔ حیاء سبح اور ہر اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

صفت کہتے ہیں ”ما یتصف بالموصوف“۔ اس لئے محدثین حضرات نے جہاں پر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کا مسئلہ بیان کیا ہے تو باب قائم کیا: ”باب صفة صلوة النبی“ مطلب یہ ہے کہ یہ صفات صرف نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہیں، ہم تو صرف و اوصاف ہیں۔

صفات ثبوتیہ و سلبیہ

حقیقت میں صفات ثبوتیہ صفت ہیں، صفات سلبیہ حقیقتاً صفت نہیں ان کو مجازاً و تسامحاً صفت کہا جاتا ہے، کیونکہ صفت کہتے ہیں: ”ما یتصف بالموصوف“ جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اگر کوئی کہے ”اللہ لبس بجوہر، اللہ لبس بجسم“ یہ صفت کی نفی ہو رہی ہے۔ صفت کا ثبوت قہوراً اسی ہوا۔ صفات ثبوتیہ مقدم اور سلبیہ مؤخر ہوتی ہیں پھر صفات سلبیہ کو ہماری کتابوں میں مقدم کیا گیا ہے یہ بھی تسامحاً ہے۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ہے: ”ولا شیء بمعجزہ لکمال قدرتمہ قال تعالیٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾..... فهذا النفسی لثبوت کمال ضده، وكذلك کل نفی یأتی فی صفات اللہ تعالیٰ فی لکتاب والسنة إنما هو لثبوت کمال ضده، کقولہ تعالیٰ: ﴿وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ﴾ أحداً لکمال عدله. ﴿وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَوَاتِ وَلَا فِی الْأَرْضِ﴾ لکمال علمه ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾

لکمال قدرته ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ لکمال حیاتہ و قیومیتہ، ﴿لَا تَلْمِزُكَ الْأَبْصَارُ﴾ لکمال جلالہ و عظمتہ و کبریائہ، و ﴿لَا فَالْغَىٰ النَّصْرَ﴾ لامدح فیہ (۱)۔

صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو اور سب مصلوب عہد کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ سب تو عدم ہے وہ صفت کیا ہے گا۔

یہ صفات نفی والی ہیں، اس لئے اس میں تاویل کرتے ہیں کہ نفی صفت نہیں بلکہ اس نفی کی ضد اور جانب مخالف کو ثابت کریں گے اور وہ صفت ہوگی۔ جیسا کہ قرآن کے بارے میں ہے: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾۔ عدم الریب اور نفی الریب یہ قرآن کی صفت نہیں بلکہ اس کی ضد اور جانب مخالف قرآن کا کامل ہونا صفت ہے کہ یہ کتاب کامل ہے۔

علامہ ابو العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يُمدح به، وإنما يُمدح الرب تعالى بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً، كمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته والهيبة وقهره، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال صمديته وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه كمال توحيده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته، ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته“ (۲)۔

”تعریف صفات ثبوتیہ سے ہوتی ہے نہ ہونا کمال نہیں، لہذا اس سے تعریف بھی نہیں ہوتی، البتہ اگر نفی کسی امر وجودی کو حضم ہو تو اس کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے، جیسے اٹکھ و نیند کی نفی کمال قیومیت کو حضم ہے، نفی موت کمال حیات کو حضم ہے، نفی تھکاؤت و تھکان کمال قدرت کو حضم ہے، نفی شریک و زوجہ و ولد کمال ربوبیت و الوہیت و قہر کو حضم ہے، نفی اکل و

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ۴۹، الجامعة الستارية)۔

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ۱۲۳، الجامعة الستارية)۔



شراب بے پروائی و خنہ کو محضمن ہے، نفی شفاعت بدون اجازت کمال وحدانیت کو محضمن ہے، نفی قلم کمال علم و عدل و خنہ کو محضمن ہے، نفی نسیان و خنہ کمال علم و احاطے کو محضمن ہے، نفی مثل کمال ذات و صفات کو محضمن ہے۔“

اعتراض: ہماری کتابوں پر غیر مقلدین کا اعتراض ہوتا ہے کہ تمہاری عقائد کی کتابوں میں لکھا ہے: اللہ نیس بجوہر، اللہ نیس بجسم۔ ان کا ثبوت کہاں سے ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نفی تو قرآن میں بھی موجود ہے لیکن نفی حقیقت میں صفت نہیں، اس کی جانب مخالف اور ضد صفت ہے، اسی طرح ہماری کتابوں میں جو سلبی صفات کا ذکر ہے ان سے بھی ان صفات کی ضد کو ثابت کرتے ہیں۔ نیس بجوہر۔ کہ اللہ جو ہر نہیں، اس کی ضد کمال ہے، اس کو ثابت کرتے ہیں۔

نفی اور اثبات دونوں قرآن میں موجود ہیں۔ سلب نفی صفت نہیں، جانب مخالف اور ضد کو ثابت کرتے ہیں وہ صفت ہوتی ہے۔ سلف کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے بیان کرتے تھے اور صفات سلبیہ کو اجمالاً لیکن حقیقت میں اس کا عکس ہونے لگا، انہوں نے صفات سلبیہ کو بڑی تفصیل سے بیان کرنا شروع کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فرق باطلہ کا رواج زیادہ ہو گیا، اس لئے صفات سلبیہ کو تفصیل سے بیان کیا۔ باقی نفی کو صفت کوئی بھی نہیں کہتا اور اگر کہا ہے تو تسامحاً اور مجازاً کہا۔

اسی وجہ سے ”شرح العقیدۃ الطحاویہ“ میں صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے اور سلبیہ کو اجمال سے بیان کیا (۱)۔ جیسا کہ ایک آدمی بادشاہ کو کہے کہ انت لست بحجام۔ کہ تو حجام نہیں، تو کپڑے بننے والا نہیں وغیرہ بادشاہ کہے گا کہ اس کا دماغ خراب ہو گیا ہے اور اگر کہے کہ تو عادل ہے، پھر یہ صفت ہوگی۔ معنیات اور سلبیات یہ علامات تو ہیں لیکن صفت نہیں۔ جیسا کہ الا سم مادلی علی معنی فی نفسہ الخ اور لفعل مادلی علی معنی فی نفسہ اور حرف وہ ہے کہ اس میں فعل اور اسم کی علامات میں سے کوئی علامت نہ ہو۔ تو نہ ہونا ہی اس کے حرف ہونے کی علامت ہے۔

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں ماورد بہ الشرع۔ شریعت نے جن صفات کا اطلاق اللہ پر کیا ہے خواہ ظاہر ہو

یا اثباتاً وہ اطلاق ہم کریں گے وگرنہ نہیں۔ ضابطہ تو یہی ہے لیکن اس کے باوجود صفات غیر منصوصہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، ابن ابی العز "شرح العقیدۃ الطحاویہ" میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں:

"أما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها لا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها. فإن كان صحيحاً قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بالألفاظ المنصوص دون الألفاظ المجملية إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد والحاجة" (۱)۔

"وہ الفاظ جن کے بارے میں نفی اور اثبات وارد نہ ہو، ان کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے قائل کی مقصود اور غرض کو دیکھ لیا جائے، اگر مقصود صحیح ہو تو قبول کیا جائے گا، پھر بھی مناسب یہ ہے کہ الفاظ منصوصہ کے ساتھ تعبیر کی جائے نہ کہ الفاظ مجملہ کے ساتھ مگر جب ضرورت ہو اس وقت اطلاق کیا جائے گا ان قرائن کے ساتھ جو مراد اور حاجت کو واضح کر دیں۔"

حاصل یہ ہوا کہ اگر قائل کسی چیز کا اطلاق اللہ پر کرتا ہے خواہ ظنیاً ہو یا اثباتاً اور مقصود اس کا درست ہو تو وہ اطلاق کر سکتا ہے، اگرچہ اس لفظ کا اطلاق شریعت نے نہ کیا ہو۔ اگر اس لفظ کا مقصود درست نہ ہو تو اس کا اطلاق نہیں کر سکتا: "والمحدث للعالم هو الله". محدث کے لفظ کا اطلاق قرآن و سنت میں نہیں لیکن قائل کی مراد مقصود صحیح ہے، لہذا اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہے۔ اسی طرح فشی (اگرچہ اس کا اطلاق حنیفہ کے نزدیک نہیں کیا جاتا) ہم پھر بھی اس سے اجتناب کرنا چاہیے اور ان صفات کا اطلاق کیا جائے جن کا اطلاق شریعت نے کیا ہے۔

اس لئے "شرح عقائد" اور دوسری عقائد کی کتابوں پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ "المحدث للعالم هو الله" کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے اور "الله قدیم" کیوں کہا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کی اجازت مل گئی ہے چونکہ ان الفاظ کا مقصود درست ہے اور صحیح ہے اس لئے اطلاق ہو سکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "باب الأخبار أو سعة من باب الصفات". اخبار کا باب صفات کے باب سے وسیع ہے۔ اس لئے ہم بھی خبر دے رہے ہیں۔ ..

قدیم کے بارے میں البانی کا قول

"الله قدیم"، "عقیدۃ الطحاویہ" میں موجود ہے، علامہ ناصر الدین البانی لفظ "قدیم" کے متعلق فرماتے ہیں

”علم أنه ليس من أسماء الله تعالى القديم، وإنما هو من الاستعمال القديم؛ فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا جديد للحديث. يسم يستعملون هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره ولا فيما لم يسبقه عدم كما قال تعالى: ﴿حَسِبْ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾. والعرجون القديم التي يبقى إلى حين وجود عرجون الثاني، فإذا وجد الثاني قبل الأول القديم، وإن كان مسبوقاً بغيره كما حققه شيخ الإسلام في ”مجموعة الفتاوى“: ۲۴/۱، ينشأ في شرحه، لكن أفاد الشيخ ابن مانع هنا فيما نقله عن ابن القيم في ”البدائع“ أنه يجوز يحفه سبحانه تعالى بالقديم بمعنى أنه يخبر بذلك، وباب الأخبار أوسع من باب صفات التوقيفية، مت: ولعل هذا هو وجه استعمال شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الوصف في بعض أحيان كما سيأتي فيما علقه“ (۱).

اس پوری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قدیم کا ثبوت اگرچہ قرآن و سنت سے نہیں لیکن اس کا اطلاق بایں طور پر کیا جائے کہ اس کے ذریعے سے خبر دی جائے، اور باب الاخبار باب الصفات توفیقیہ سے وسیع ہے۔ آخر میں کہا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے بھی بعض مقامات پر قدیم کا اطلاق کیا ہے۔ تو پھر ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد بھی یہی ہو یعنی ”باب لأخبار أوسع من باب الصفات“.

اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں کہ ”شرح عقائد“، ”شرح المواقف“، ”شرح فقہ الکبیر“ وغیرہ میں جن صفات کا حق کیا گیا ہے، یہ باب الاخبار کے قبیل سے ہیں، لہذا ”اللہ قدیم“ کی مراد درست ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے ”ہو لأزل والآخر“۔ لہذا اس کا اطلاق کیا جائے گا۔

غیر مقلدین کو لفظ ”محدث، قدیم“ وغیرہ تو نظر آتے ہیں لیکن جنہیں وہ اپنا امام تسلیم کرتے ہیں، ان کے قیاس نظر نہیں آتے، جنہوں نے اللہ پر جسم کا اطلاق کیا ہے، اگرچہ ان کی مراد درست ہوگی التزاماً وہ تجسیم کے قائل ہیں، صرف لڑو یا تجسیم ثابت ہوتی ہے، لیکن جسم کا لفظ عی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

چونکہ عبارات جن میں ذکر کیا گیا ہے کہ جسم کا اطلاق ان معانی کی صورت میں ہو سکتا ہے

”وإن أراد نفساً مشئت بالنسوخ وحقيقة العقل أيضاً مما وصف الله ورسله منه وإنه فهذا

حق وإن سُمي ذلك تجسماً..... وهكذا ثبت لفظ الجسم إن أراد بآياته ما جاءت به النصوص. صورتنا معناه وإن أراد بلفظ الجسم ما يجب التزبيح عن مماثلة المحلوقات رد دنا ذلك عليه“ (۱)۔

اللہ سمیع، اللہ بصیر۔ ان کا اطلاق ہوا ہے اور لفظ جسم کا اطلاق اگرچہ صحیح معنی میں کیا ہے لیکن یہ لفظ ہی بدنام ہے اور محدث کا لفظ بدنام نہیں۔ جب ان سے ایسے الفاظ کا صدور ہوتا ہے تو ان کو درست کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ ”باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية“۔ ہم مانتے ہیں کہ باب الاخبار وسیع ہے لیکن جسم کا لفظ ہی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

### افعال کا اطلاق مشتقات کی صورت میں جائز نہیں

جن صفات کا اطلاق مشتقات کی صورت میں ہوا ہے ان کا اطلاق ہم بھی مشتقات کی صورت میں کریں گے لیکن اگر کسی فعل کی صورت میں اطلاق ہوا ہے تو ہم اس کا اطلاق مشتق کی صورت میں نہیں کر سکتے۔

جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ۵۴]۔ مکر اللہ۔ اسی طرح ”يَضْحَكُ اللَّهُ“۔ یہ سارے افعال ہیں لیکن ہم ان کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق نہیں کر سکتے۔ یوں کہیں اللہ ماکر۔ اس کی اجازت نہیں، اس سے اجتناب کرنا ہوگا۔

﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ۱۶]، اس سے اللہ کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں۔ ﴿سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ اس سے اللہ ساخر کا اطلاق غلط ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا باب اخبار سے بھی زیادہ وسیع ہے لیکن اس کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

بلکہ جو مشتقات نصوص میں وارد ہیں اور جلالت شان پر دلالت نہیں کرتے ان کا اطلاق بھی جائز نہیں، جیسے ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ۶۴]۔ ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ۵۴]۔ ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ۱۴۲]۔ ﴿وَاللَّهُ مُخْرَجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ۷۲]۔

ان آیات کے پیش نظر ”اللہ زارع، اللہ ماکر، اللہ خادع“ کہنے کی قطعاً اجازت نہیں۔ علامہ ابن عساکر



رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق به شعر بالاجلال والتعظيم، وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد“ هو ما تصف به الباري تعالى بمعناه، ولم يرد إذن منه به ولا بموادفه، وكان مشعر بالجلال من غير وهم إخلال، واحترز بكونه مشعر بالجلال على نحو الزارعي والرامي؛ فإنه لا يجوز بخلافه مع ورود قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ تَزْرِعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧] (۱)۔

”الصواعق المرسلہ“ میں مختلف عبارتیں ہیں کہ جسم سے اگر تمہاری مراد یہ ہو یا یہ ہو تو پھر لفظ جسم کا اطلاق ہوگا۔ ”وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويكلم، ويسمع ويصر، ويرى برضى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة لله وهو موصوف بها، فلا تنفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها سماً“ (۲)۔

مطلب یہ ہے کہ اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ جو صفات کے ساتھ متصف ہو اور آنکھوں کے ذریعہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے کلام کیا جائے اور وہ خود کلام کرے تو یہ سارے معانی اللہ کے لئے ثابت ہیں، اس لئے ہم لفظ جسم کے اطلاق کرنے سے نفی نہیں کریں گے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا لفظ جسم کا اطلاق اللہ پر شرعاً کیا گیا ہے؟

”وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسيّة، فقد أشار أعراف الخلق به بأصبعه رافعاً بها لحي السماء“ (۳)۔

اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اشارہ کیا ہے۔

”وإن أردتم بالجسم ما يقال: أين هو؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين“ (۴)۔

(۱) (مسألة لابن الهمام: ۴۰، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (الصواعق المرسله: ۱۱۰، دار الكتب العلمية)۔

(۳) (مختصر الصواعق المرسله: ۱۱۱، دار الكتب العلمية)۔ (۴) (ایضاً)۔

اور اگر جسم سے تمہاری مراد کہ جس کے بارے میں این سے سوال کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لفظ ”این“ سے سوال کیا۔

اس لئے اللہ مشار الیہ بھی ہے اور اگر اشارہ نہیں کریں گے تو اللہ کا عدم لازم آئے گا، ”الصواعق المرسله“

میں ہے: ”فان لم یقبل لا هدہ ولا ہدٰ فہو عدم محض“ (۱)۔

**جواب: ۱۔** ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے مکان کو ثابت کرنا یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس کو خبر واحد سے نہیں

ثابت کیا جاسکتا۔ علامہ ابن قیم اور ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد مفید للقطعیت ہے (۲)۔ اور معطی الحدیث کی تمام کتابوں میں تصریح ہے کہ خبر واحد ظنیّت کا قاعدہ دیتی ہے۔

**جواب: ۲۔** لوٹنی وانی روایت کو امام احمدؒ نے اپنی ”مسند احمد“ میں ذکر کیا ہے لیکن اس میں لفظ ”انی“ کا ذکر

نہیں۔ وہاں ”انشہدین“ کے الفاظ ہیں (۳)۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے سوال کیا کہ کیا اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیتی ہو؟

اس لوٹنی نے کہا: ”نعم“۔

**جواب: ۳۔** محمد رسول اللہ پر کتنے لوگوں نے ایمان لایا لیکن کسی سے بھی ”ایس“ کا سوال نہیں کیا۔ اور یہ

لوٹنی کا واقعہ ہے تو اس کو تو اتر سے ثابت ہونا چاہیے تھا۔

**جواب: ۴۔** نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اشارہ کرنا یہ خبر واحد ہے اور چونکہ یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس لئے خبر

واحد سے اس کا ثبوت نہیں ہوگا۔

اور یہ کہنا کہ مشار الیہ اگر نہ ہو اور اللہ کی طرف اشارہ نہ کیا جائے تو اللہ کا معدوم ہونا لازم آتا ہے، اس کا

جواب یہ ہے کہ روح، عقل، ہوا وغیرہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا لیکن یہ چیزیں پھر بھی معدوم نہیں۔

اشارہ تمسکات کی طرف ہوتا ہے جو فی الکان ہوں یا جو تحیزات میں ہوں ان کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جو

ماوراء التحیز ہوں ان کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔

(۱) (الصواعق المرسله: ۱۶۷، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (مختصر الصواعق المرسله: ۴۶۸، دار الکتب العلمیہ)۔

(۳) (مسند أحمد: ۴/۴۸۵، إحياء التراث العربی)۔

مکان ایک تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطن جسم محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو۔ یہ سلسلہ فلک الافلاک تک ہے اور اس سے اوپر چیز ہے اور اس سے اوپر نہ خلا ہے اور نہ طاء۔ وہ اشارہ کو قبول نہیں کرتا۔

اور وہ مری تعریف الفراغ المتوهم الذی يشغفه الجسم۔

یہ تعریف تو یہ ہے۔ نہ مراد نہیں ہو سکتی یہ تو جسم کو مستلزم ہے اور مشائین کی تعریف مراد لے لو تو ممکنات اور تحیزات کی طرف اشارہ ہو جائے گا، لیکن اس سے ماوراء التحیز کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا اور اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔

### ایک اور عبارت

”وإن أردتم بالجسم ماله وجه وبدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وببديه وسمعه وبصره“ (۱)۔

”اگر تمہاری مراد جسم سے یہ ہے کہ جس کے لئے چہرہ ہو اور دو ہاتھ ہوں اور سمع ہو اور بصر ہو تو ہم اللہ کے چہرے، دونوں ہاتھوں، سمع اور بصر پر ایمان لاتے ہیں۔“

قاعدہ ہے کہ النصوص تحمل علی ظواہرها (۲)۔

نصوص کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ نص میں یہ کالفظ آگیا تو اس سے یہی مراد ہوگا۔ غیر مقلدین کا مسلک بھی یہی ہے اور یہ تاویل نہیں کرتے اور تاویل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ ﴿واصنع الفلك باعتبار﴾ [ہود: ۳۷] اس میں تو یمن نہیں بلکہ جمع ہے، ﴿بداللہ صق ابدیہم﴾ [الفنح: ۱۰] یہاں پر یہ آیا ہے نہ کہ یدان۔

﴿کل من علیہا فان ویقنی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام﴾ [الرحمن: ۲۶، ۲۷]، صرف جے باقی رہے گا اس کا کیا معنی کریں گے؟ ﴿کل شیء ہالک إلا وجہہ﴾ [الفصص: ۸۸]، اسی طرح ساق اور تہ کے الفاظ بھی ہیں۔ تاویل تو آپ نہیں کرتے پھر ان کا معنی اور مطلب کیا بنے گا؟

مزید یہ کہ علامہ ابن قیم اس بات کے قائل ہیں کہ تنسیم الکلام إلی الحقیقة وإلی المجاز تنسیم

(۱) (مختصر الصواعق المرسلہ: ۱۱۱، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (کناف الصواعق المرسلہ: ۲۷۴، دار الکتب العلمیہ)۔

ماضی (۱)۔

حقیقت اور مجاز مراد ہی نہیں لیتے اور یہ تقسیم ہی باطل ہے۔ ہمارے ہاں تو یہ تقسیم ہے اور اسی طرح تاویل بھی کی جائے گی۔

﴿وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ﴾ اطلاق الجزء وارادة الكل ہے۔ پوری ذلت باری تعالیٰ مراد ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ ”القول بالمجاز قول مبتدع“ (۲)۔

اگر مجاز قول مبتدع ہے تو قرآن میں ہے: ﴿أُولَی الْأَبْصَارِ﴾ [ص: ۴۵] یہاں پراپیڈی کا معنی کیا کریں گے۔ علامہ ثناء اللہ امرتسری نے ترجمہ کیا ہے: قوت والے۔ اور جن لوگوں نے یہ بمعنی قوت کیا ہے وہ ان کے ہاں مشرک ہیں کیونکہ نص کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا۔

شیخ صالح عیسیٰ ہیں، لکھتے ہیں کہ اللہ کے لئے دو آنکھیں ہیں۔

اور ﴿وَاصْنَعِ الْفَلَکَ بِأَعْيُنِنَا﴾ میں ترجمہ کیا: ہماری دونوں آنکھوں کے سامنے کشتی بنا دو۔ ائین جمع ہے لیکن اس کا ترجمہ دو کے ساتھ کیا۔ تو تاویل کر دی، اس لئے انصوص نحمل علی ظواهرہا کا قاعدہ تب ہے جب تک ظاہر پر حمل ہو سکے، ورنہ تاویل کریں گے۔

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ ہم ترجمہ کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے کیونکہ وضع الضمائر للذات۔ اور غیر مقلدین نے ترجمہ کیا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے، ذات نہیں۔ ذات تو عرش پر ہے لیکن اس کا علم زمین پر۔ حالانکہ علم اللہ کی صفت ہے اور باری تعالیٰ کی صفات اس سے جدا نہیں۔ اور ان کے نزدیک جدا ہو گئیں۔

ہمارے لئے تاویل آسان ہے: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ ای: علمہ بکم تمہارا علم اللہ کو ہے۔ اب اللہ کا علم اللہ کے ساتھ ہی ہے۔ آپ تاویل تو نہیں کرتے لیکن حذف کرتے ہیں حالانکہ الحذف خلاف الاصل۔ اگر آپ ہی کی تاویل تسلیم کریں تو سوال یہ ہے کہ علم کی صفت جدا کیسے ہو گئی؟

﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ۲۶] غیر مقلدین نے کہا:

(۱) (الصواعق المرسله: ۲۳۳، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (کنز الدقائق المرسله: ۲۳۱، ۲۳۲، دار الکتب العلمیہ)۔



یعنی عذاب اللہ تاویل کر دی۔

اس لئے جسم سے مراد مرکب ہیولہ اور صورت جسمیہ ہو یا کوئی اور، اگر شریعت نے اس کا اطلاق یہ ہے تو صریحاً؟ اتن تیمیہ کو جو مجسمہ کیا گیا ہے وہ اسی وجہ سے کہ ان کی کتابوں میں کئی جگہ اطلاق ہوا ہے۔

”حدیث احمدی“ میں ہے: ”وحکی عن ابن تیمیہ اللہ ينزل كما أنزل من المنبر“۔ اس واقعہ کو ذکر کیے بغیر اس پر رد نہیں کیا (۱)۔

”الباب“ لابن عادل حبلی میں صفات کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی عبارت ملاحظہ فرمائیے: ”اختلف العلماء فی أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية؟“

قال بعضهم: لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ يدل على معنى يليق بجلال الله تعالى صحت فهو جائز وإلا فلا. وقال الغزالي: الاسم غير والصفة غير، فاسمى محمد واسمك أبو بكر من باب الأسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه ضويلاً وفقهياً وكذا وكذا، إذا سمعنا هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن بحرف، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف.

واحتج الأولون بأن قالوا: إن العالم له أسماء كثيرة، ثم إننا نصف الله بكونه عالماً ولا نصفه بكونه ضيئاً ولا فقيهاً، ولا نصفه بكونه متيقناً ولا بكونه متيقناً، وذلك يدل على أنه لا بد منه من التوقيف. حجة عنه فقول: أما ”الطيب“ فقد ورد نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له نحضر الطيب؟ فقال: هي أم رضيتي، وأما ”الفقيه“ وهو أن الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول فيه، وهذا في حق الله تعالى محال، وأما ”المتيقن“ فهو العلم الذي حصل بسبب تعاقب صواب الكثيرية وترادفها حتى ينفذ المجموع إلى إفادة الجزم، وذلك في ذات الله محال. وأما ”يس“ فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وإنما قلنا إن التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وذلك ليس مشتق من اليمينونة، وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين، فإذا حصل في القلب

اشتبہء صوریۃ بصوریۃ ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد خصلت البينونة، فلهذا السبب سمي ذلك بياناً وتبياناً، ومعلوم أن في حق الله تعالى محال.

واخرج المنسور بأنه لا حاجة إلى التوقيف بوجوده. الأول: أن أسماء الله تعالى وصفته بـ كورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وإن الشيء من هذا لم يرد في القرآن الكريم ولا في الأخبار مع أن المسمى أجسما على جواز إطلاقها، الثاني: أن الله تبارك وتعالى يقول: **هو الله** الاسم الحسی فادعوه به **يا**، والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال. وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسماً حسناً.

فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكاً بهذه الآية الكريمة.

الثالث: أنه لا فائدة له في الألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا كانت المعاني صحيحة كـ المنع من اللفظ المفيد عبثاً، وأما الذي قاله الغزالي حجتة أن وضع الاسم في حق الواحد من بعدد بـ أدب فنفي حق الله تعالى أولى، وأما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكل ذلك في حق الله سبحانه وتعالى (۱).

”اللہ رب العزت کے اسماء توفیقی ہیں یا اصلاحی؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔“

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک قرآن وحدیث میں تذکرہ نہ ہو کسی بھی اسم یا صفت کا اطلاق نہ پر کرنا جائز نہیں۔ دوسرے حضرات کا موقف یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جو اللہ رب العزت کی تعظیم پر دلالت کرے، اس کا اطلاق درست ہے۔ اگر تعظیم پر دلالت نہ کرے تو پھر درست نہیں۔

امام غزالی فرماتے ہیں: اسماء وصفات میں تغایر ہے مثلاً میرا نام محمد اور آپ کا ابو بکر اور صفات جیسے کسی انسان کو طویل و فقیہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جائے۔ نام ابو بکر و محمد صفت طویل و فقیہ دونوں میں تغایر ہے۔ اس فرق کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کسی اسم کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک قرآن وحدیث میں اس کی تصریح نہ ہو، اور صفات کا اطلاق توقیف پر مبنی نہیں۔

جو حضرات اسماء کے معاملے توقیف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ”عالم“ کی کئی تعبیرات ہیں۔

کے باوجود ہم اللہ کو صرف عالم کی صفت سے متصف کرتے ہیں، مقدم، متیقن، متہین کی صفت سے متصف نہیں کرتے۔ معلوم ہوا کہ معاملہ توقیفی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ ”طیب“ کی تصریح وارد ہے کہ جب حضرت ابوہریرہؓ بیمار پڑے تو ان سے کہا گیا کہ طیب کو بلائیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: طیب نے ہی مجھے بیمار کیا۔ رہا مسئلہ ”فقہ“ کا تو حکم کے کلام کی غرض و مراد سمجھنے کو فقہ کہتے ہیں، یہ اللہ رب العزت کے حق میں محال ہے۔ ”متیقن“ اس تم و کہتے ہیں جو پے درپے کثیر تجربات و علامات کی بنا پر حاصل ہو کہ ان کے مجموعے سے یقین حاصل ہو جائے، یہ نبی اللہ کے حق میں محال ہے۔ ”متہین“ پردہ خفاء کے بعد ظہور کا نام ہے کیونکہ تمہین بیہوشی سے مشتق ہے اور بیہوشی دو متصل امور میں تفریق کا نام ہے۔ جب ذہن میں ایک صورت کا دوسری سے اشتباہ ہو، اس کے بعد تمیز حاصل ہو تو اسے بیان و تبیان کہتے ہیں، یہ معنی بھی ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

جو حضرات توقیف کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت کے اسماء و صفات فارسی، برہ کی اور ہندی میں بابتکیر رائج ہیں حالانکہ قرآن و حدیث میں ان کی کوئی تصریح نہیں۔ نیز ارشاد ربانی ہے ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی﴾ اسماء کو اسی لئے حسن کہا جاتا ہے کہ اسماء تعریف اور عظمت والی صفات پر دلالت کرتے ہیں لہذا جو بھی اسم ان معانی پر دلالت کرے وہ ”الحسنی“ کا مصداق ہوگا، تو ان اسماء کے اطلاق کا جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں الفاظ کا مقصد معانی کی رعایت ہے۔ جب معانی صحیح ہوں تو لفظ سے منع کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ امام غزالی جو منع کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی اسم (غیر مناسب) کی وضع ہمارے حق میں سوء ادب ہے۔ تو اللہ رب العزت کے حق میں بطریق اولیٰ سوء ادب ہوگا۔ صفات کے سلسلے میں ان کی تعبیر مختلف الفاظ سے ہمارے حق میں جائز ہے تو اللہ رب العزت کے حق میں بھی جائز ہے۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں یا اصطلاحی؟ اس میں اختلاف ہے۔ (اصطلاحی سے مراد کہ اہل اصطلاح باری تعالیٰ کے لئے مناسب نام تجویز کر دیں) تین مذاہب اس میں بیان کئے ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ صرف ان صفات کا اطلاق کیا جائے گا جو قرآن و سنت میں وارد ہوں۔ یہی مذہب غیر متدین کا ہے لیکن جب پھنس جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ”باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية“۔

دوسرے مذہب والے کہتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اللہ کی ذات اور اس کی صفات کے مناسب ہو، اس کا اطلاق کرنا جائز ہے؛ مگر نہ نہیں۔

اور تیسرا مذہب امام غزالی کا ہے وہ فرماتے ہیں: اسم اور صفت میں فرق کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ پر صرف ان کا اطلاق ہو سکتا ہے جو قرآن و سنت کے اندر وارد ہوں اور صفات تو قیف پر موقوف نہیں۔

### لہ الأسماء الحسنی

الاسماء یہ موصوف بالشمس ہے، اس لئے ماخذ اشتقاق اس کی علت ہوگا۔ کل اسم حسن ثابت للہ۔ ث” إن لله تسعة وتسعين اسما“ صحیح ہے (۱)۔ لیکن جس روایت سے ان کی تعیین کی گئی ہے اس میں کلام کی نش ہے۔ احمد رضا خان نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں ان میں سے حاضر و ناظر نہیں، لئے اللہ کو حاضر و ناظر کہنا درست نہیں بلکہ حاضر و ناظر محمد ہے۔

صفات باری تعالیٰ احاطے سے باہر ہیں۔ علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: ”قال ابن الخطيب: رأيت في كسب الذکر أن لله تعالى أربعة آلاف اسم: ألف منها في القرآن والأخبار الصحيحة، وألف في التوراة، وألف منها في الإنجيل، وألف في الزبور، ويقال: ألف آخر في اللوح المحفوظ، ونم إلى عالم البشر“ (۲)۔

”ابن الخطيب فرماتے ہیں کہ میں نے اذکار کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ اللہ رب

العزت کے چار ہزار نام ہیں: ایک ہزار قرآن و حدیث میں، ایک ہزار تورات میں، ایک ہزار انجیل، ایک ہزار زبور میں ہیں۔ ان کے علاوہ ایک ہزار لوح محفوظ میں ہیں جن تک بندوں کی رسائی ہی نہیں۔“

صفات کے اندر جو حضرات تاویلیں کرتے ہیں ان کو غیر مقلدین دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں۔ جیسا ہمارے متاخرین علماء نے تاویلیں کی ہیں اور ہمارے اکابرین نے بھی۔ مولانا عبدالحق حقانی نے ”عقائد الاسلام“ اور ”المہند علی المفند“ میں بھی متاخرین کے مسلک کو اپنایا گیا ہے۔

تین سو بجزری تک متقدمین کا عرصہ ہے اس کے بعد ساری کتابیں متاخرین کی ہیں۔ پھر تو ساری کتابیں غلط

(۱) اشحیح لمسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فی أسماء اللہ تعالیٰ وفضل من أحصاها: ۳۴۲/۲، قدیمی۔

(۲) الباب فی علوم الکتاب: ۱/۱۵۵، دار الکتب العلمیہ۔



ہو جائیں ہیں۔ ”العقیدۃ الاسلامیہ“ میں عبدالرحمن حسن عہد نے صفات کے بارے میں چار مذاہب لکھے ہیں (۱):

”الاحتمال الأول وهو أنها مستعملة في ظاهر مدلولها اللغوي الذي يتبادر منه إلى أذهان الناس معنى التجسيم ومثابرة الخالق لمخلوق، وهذا احتمال باطل قطعاً، ولا يقول به إلا المشبهة والمجسمة، ودليل بطلانه ما ثبت لدينا من أن الله تعالى ليس له جسم ولا جسداً، وليس له من صفات ما يستلزم انحساره والحسب، وليس له من الصفات ما يقتضي مع أزمته أو ما يقتضي كونه حادثاً، ودل على بطلانه من النص قول الله تعالى في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾“۔

”مشبہ اور مجسمہ کا مذہب ہے کہ صفات اپنے ظاہر مدلول لغوی میں مستعمل ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے لوگوں کے ذہن تجسیم والے معنی اور تشبیہ والے معنی کی طرف جاتے ہیں۔ اس کے بطلان کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے، اس لئے کہ اللہ کے لئے نہ جسم ہے اور نہ جسد، اور نہ اللہ کے لئے ایسی صفات ہیں جو جسمیت اور جسدیت کو مستلزم ہوں اور قرآن کی آیت: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بھی اس کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔

دو چیزیں ہیں مثل اور مثل۔ مثل کہتے ہیں: ”اشترک الشبیب فی وصف من الأوصاف وفیر کیفیۃ من الکفیات“۔ کسی بھی وصف میں اور کسی بھی کیفیت میں اشتراک ہو، قرآن میں ہے: ﴿مثل الذین حملوا النوراد﴾ [الجمعة: ۵]۔ یہاں پر غرابت میں اشتراک پایا جا رہا ہے اور ﴿مثل الذین ینفقون أموالهم فی سبیل اللہ کمثل حبیب﴾ [البقرة: ۲۶۱] یہاں خیر و فائدے میں اشتراک ہے اور مثل کی جمع امثال آتی ہے۔ ﴿والا أمم امثالکم﴾ [الانعام: ۳۸] یہاں پر مثال کی جمع ہے نہ کہ مثل کی۔

اور مثل کہتے ہیں: ”اشترک الشبیب فی النوع“۔ نوع کلی حقیقی ہوتی ہے۔ جنس قریب جزء حقیقی ہے، فصل قریب بھی جزء حقیقی ہے۔ زید، عمر، خالد سارے مثل ہیں، اس لئے کہ انسان کی نوع میں داخل ہیں۔ نوع کا مقتضی ہے کہ افراد میں کلی متواظی کے طور پر صادق آتا ہے، جس طرح کہ ایک بڑا آدمی حیوان ناطق ہے اسی طرح آج کا بچہ حیوان ناطق ہے، یہ نہیں کہ بڑا آدمی تو کامل حیوان ناطق ہو اور بچہ ناقص حیوان ناطق۔

﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾۔ انا شریک معکم فی الانسانیۃ۔ انسانیت میں برابر ہیں لیکن فرق ہے کہ میرے طرف وحی ہوتی ہے اور تمہاری طرف وحی نہیں ہوتی۔ ہم نبی کو اپنے جیسا بشریت اور انسانیت میں کہتے ہیں نہ کہ باقی اوصاف میں۔

کہتے ہیں کہ ﴿لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ میں کاف زائد ہے۔ جواب یہ ہے کہ ”کاف“ زائد نہیں کاف ”مثل“ کے معنی ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ نوع میں کوئی شریک نہیں، لیکن اگر فرض کر لو کہ اس کا کوئی مثل ہو تو اس کے مثل کا مثل بھی دنیا میں نہیں ملے گا، جب مثل کا مثل نہیں ملے گا تو خود بطریق اولیٰ نہیں ملے گا۔

### الاحتمال الثانی

”وهو أن هذه النصوص مستعمنة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تنبؤ بجلال الله عز وجل لا تشبيه فيها ولا تجسيم، والألفاظ اللغوية المستعملة فيها تطلق ويراد بها معنى أعلى يليق بجلال الله [ سبحانه وتعالى ]، وتطلق ويراد بها معنى أدنى يناسب واقع حال المخلوقات الحادثة، وهذا الاحتمال لا اعتراض عليه مطلقاً من جهة العقيدة ولا من جهة العقل، وهو الأحق بأن يستعمل به ..... كما إطلاق لفظ الذات ولفظ الوجود ولفظ الحياة ولفظ الرحمة، ونظير ذلك لفظ العلم ولفظ القدرة، فهي في معانيها الدنيا: تطلق ويراد بها ما يناسب ما عليه المخلوقات من صفات، وفي معانيها العليا: تطلق ويراد بها ما يناسب صفات الله جل وعلا، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الذي نصره ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما، وهي طريقة المحدثين وكثير من أهل السنة والجماعة“۔

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ نصوص حقیقتاً دلالت لغویہ کے موافق ان معانی میں استعمال ہوں گے جو اللہ کی ذات کے مناسب ہوں، نہ ان میں تشبیہ ہو اور نہ تجسیم۔ جو الفاظ لغویہ باری تعالیٰ کے لئے استعمال ہوں گے ان کا اطلاق کیا جائے گا اور ان سے وہ معنی مراد لیا جائے گا جو اللہ کی ذات کے مناسب ہو اور جب غیر اللہ کے لئے استعمال ہوں تو ان سے وہ معنی مراد لیے جائیں گے جو مخلوقات کے مناسب ہوں۔

جیسا کہ ”وجه“ آگیا یا ”بد“ آگیا، تو وجہ اور بد کا ایک معنی کامل ہے جو اللہ کے مناسب ہے، اسی طرز و ..... مخلوقات کے لئے بھی ہیں لیکن معنی ادنیٰ مراد ہوں گے۔ اس صورت میں مشابہت کہاں لازم آتی ہے؟ میرے

انسان کا چہرہ بھی ہے اور گدھے کا چہرہ بھی ہے، لیکن اس کی وجہ سے تشبیہ لازم نہیں آتی، جب مخلوقات میں نہیں تو اللہ کی ذات میں کیسے آئے گی؟

اشتر اک لفظی میں لفظ ایک ہوتا ہے لیکن معانی جدا جدا اور تعدد وضع ہوتا ہے۔ ”ما بہ الاشتراك“ معنا نہیں ہوتا لیکن لفظاً ہوتا ہے، جیسا کہ ”قرء“ کا لفظ ایک ہے لیکن حیض اور طہر کے معنی میں آتا ہے، ان میں معنا اشتراك نہیں لیکن لفظاً ہے۔

اور اشتراك معنوی میں لفظ کو ایک مفہوم کلی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور اس مفہوم کلی کے تحت کئی افراد ہوتے ہیں اور یہ مفہوم ان پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔ انسان کی وضع حیوان تاطن کے لئے کی گئی ہے، اس کے تحت بہت سارے افراد آتے ہیں اور حیوان تاطن ان پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔  
لہ ید لا کیدنا، لہ وجہ لا کو جہنا۔ ان ساری صفات میں اشتراك لفظی تو ہے، اشتراك معنوی نہیں۔

### والاحتمال الثالث

”ان هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة لا المجاز استعمالاً شرعياً في معاني تليق بجلال الله سبحانه وتعالى، وذلك بحسب الاصطلاح الشرعي أي: إن لله تعالى صفات خاصة، فمنها مثلاً صفة اسم اسمها ”اليد“ حملاً للنص على ماورد فيه دون تاويل، ولكن مع نفى المعنى الذي يتبادر لأذهان الناس مما لا يليق أن يكون صفةً للخالق سبحانه وتعالى، ومنها صفة اسمها ”الاستواء“ وصفة أخرى اسمها ”العين“، وهكذا إلى آخر ماورد من نصوص متشابهة من هذا النوع. فهي صفات لله تعالى مستعملة في الاصطلاح الشرعي لحقائق شرعية يعلمها الله، ولها آثار يمكن أن نفهمها وليست مستعملة للدلالة على المعاني التي تدل عليها أوضاعها اللغوية. فليست بالنسبة إلى صفة اليد مثلاً كما نعرف من معناها في وضعها اللغوي، وهي أنها العضو المعروف من الجسد. وليست بالنسبة إلى صفة ”الاستواء“ هو ما نعرف من معنى الاستواء وهو الجلوس، وليست بالنسبة إلى صفة ”العين“ هو ما نعرف من معنى حاسة البصر المعروفة، وهكذا فليس المراد من هذه الصفات هو ما يتبادر بوضعها اللغوي المعروف، ولكن لها وضعاً شرعياً آخر يعلمه الله ونحن لا نعلمه على وجه التحديد، وهذا الاحتمال احتمال مرضي لا مانع لها.

وعن أبي عبيد انقسام بن سلام - فيما ثبت في النصوص من هذه الصفات - قال: هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض غير أنا إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها، وما أدركنا أحداً يفسرها، وقال ابن عبد البر إمام المغرب، روي عن مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان ابن عيينه والأوزاعي ومعر بن راشد في أحاديث الصفات كلهم قالوا: أمروها كما جاءت.“

”الفاظ اپنے شرعی و حقیقی معانی میں اللہ رب العزت کے حال کے موافق معانی میں مستعمل ہیں، مثلاً ایک صفت یہ ہے اسے اسی طرح بلاتا و دینا مانیں گے لیکن اس کے ساتھ اس معنی کی نفی کریں گے جو باری تعالیٰ کے مناسب نہیں، اسی طرح ”استواء، عین“ وغیرہ صفات اپنے حقیقی معنی پر ہیں لیکن ہم ان کی کیفیت سے ناواقف ہیں اور قطعی طور پر ان معانی کی تردید کرتے ہیں جن سے جسمیت وغیرہ کا ثبوت ہو۔ اکثر متقدمین کا یہی مذہب ہے کہ جس طرح صفات وارد ہوتی ہیں اسی طرح ان پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت کے پیچھے نہ پڑا جائے۔“

### والاحتمال الرابع

”وهو تاويل هذه النصوص لمعان تحتلها بوجه من وجوه المجاز المعروفة في لسان العربي، والتي استعملها المصنفان الشرعيان: القرآن والسنة في كثير من نصوصها، وعلى هذا الاحتمال يمكن تاويل ”اليد“ مثلاً في قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بأن المراد من اليد القدرة، وقد استعمل لفظ اليد مجازاً عنها، وهذا استعمال شائع مقبول، ذلك لأن اليد محل لظهور لون من ألوان القدرة، ويمكن تاويل ”العين“ في قوله تعالى خطاباً لموسى عليه السلام في سورة طه: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ بأن المراد من العين أن الله بصير، واستعمل لفظ العين مجازاً عن ذلك، أو أن المراد منها الحفظ..... وقد جرى على هذا الاحتمال كثير من خلف أهل السنة والجماعة، وطريقتهم تسمى ”بطريقة التاويل لمعنى يحتمله اللفظ وفق أصول اللغة العربية واستعمالاتها المشهورة“. وهي طريقة تجعل النصوص تدلُّ على معاني مقبولة في مفاهيم الناس وتفسر عنهم عن صفات الله التي هي منزّهة عن الجسمية والجنون ومثله الحوادث. وليس من موجب لتضليل أصحاب هذه الطريقة، على اعتبار أن فيها تعطيلاً لصفات



اٰتٰیہا الشرع فی نصوصہ الصحیحۃ؛ لآنہ یقال: إنما یكون التعطیل بعد اثبات معنی الصفة بشکر قطعی، أما حمل النص على بعض احتمالاتہ المقبولۃ شرعاً وفق أصول اللغة العربیۃ نئی أنزل بہ القرآن فهو مسئلتك لاتعطیل فیہ. وحين نلاحظ أن كباراً من علماء المسلمین الذین ہم مرجع للمسلمین فی علوم الفقه والتفسیر والحديث قد اُخذوا بهذه الطریقه، یتأكد لدينا أن لهم رأياً لا یصح أن نضلّهم فیہ، مادام لهم وجهة نظر ذات حجج، ولها نظائر فی تشریعہ مما اتفق المسلمون جمیعاً علیہ. ولئن كانوا مخطئین فی ہذا، فهم مجتہدون ضمن شروط الاجتہاد المقبول، ولهم أجر علی اجتہادہم الذی بذلوا لیصلوا إلى ما یشئلون من حق“.

”ان الفاظ میں تاویل کی جائے اور ایسے مجازی معنی پر محمول کیا جائے جو قرآن وحدیث اور استعمال عرب کے موافق ہو، مثلاً ”یہ“ سے قدرت مراد لی جائے اور لفظ یہ سے مجاز قدرت مراد لینا معروف ہے، اسی طرح ”عین“ سے مراد نگہبانی و حفاظت مراد لینا معروف ہے۔ اہلسنت والجماعت کی بڑی جماعت اسی طریقے پر عمل کرتے ہیں۔ اس تاویل کا طریقہ کہا جاتا ہے، اس طریقے میں نصوص کو ایسے معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو مقبول و معروف ہوں اور ان میں جسمیت و حوادث کا شائبہ بھی نہ ہو۔ جو حضرات اس طریقے پر عمل پیرا ہیں انہیں گمراہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ صفات کو معطل قرار نہیں دیتے بلکہ اصول و قواعد کی روشنی میں کسی احتمال کو اختیار کرتے ہیں، جو ایک جائز بات ہے، خاص کر جب اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ ائمہ حدیث و تفسیر وفقہ نے بھی اسی طریقے کو اختیار کیا ہے تو اس بات کی قطعاً گنجائش نہیں کہ انہیں گمراہ کہا جائے، بالفرض اگر یہ غلطی پر ہوں تب بھی یہ مجتہد ہیں اور مجتہد جب غلطی کرے تب بھی ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے۔“

یہ مسلک اکثر اہل سنت والجماعت کا ہے، اور اس کو طریقہ تاویل کہا جاتا ہے، پہلا والا شیعہ اور مجسمہ کافرقہ ہے، باقی سارے کے سارے اہل سنت والجماعت ہیں، تاویل غیر مقلدین بھی کرتے ہیں۔

حقیقت و کنایہ کا اجتماع جائز ہے

بسا اوقات ایک کلمہ سے ایسا معنی مراد لیا جاتا ہے جس کا وہ کلمہ احتمال رکھتا ہو لیکن اصلی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ کنایہ میں یہی ہوتا ہے، حقیقت اور کنایہ جمع ہو سکتے ہیں بخلاف مجاز کے اس میں موضع لہ اور اصل مصداق کو

تھوڑا پڑتا ہے، اس لئے ہمارے اکابرین نے جو ”یہ“ کا معنی قوت سے کیا ہے اس سے حقیقی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ ﴿وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنْ فَوْقِهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَسْفَلَ سَافِلَاتٍ﴾ [البقرة: ۳]، ایک معنی ہے کہ جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ اور صوفیاء نے اس کا معنی عام کیا ہو جو کچھ ہم نے ان کو دیا علم ہو یا مال۔ علم کے مراد لینے سے مال کی نفی نہیں ہوتی۔ ان میں ﴿وَيَسْتَفِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ۲۷] میں وجہ سے ذات مراد لینے کی وجہ سے چہرے کی نفی نہیں ہوتی۔

تاویل سے کوئی بھی جماعت پاک نہیں، سب تاویل کرتے ہیں لیکن تاویل ایسی کی جائے جو قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو۔

علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: ”فالإجماع منعقد على أنه سبحانه وتعالى ليس معن بالمكان والحير والجهة. فلا بد فيه من التأويل، فإذا جوزنا التأويل في موضع، وجب تأويله في سائر مواضع“ (۱)۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ”وهذه الآية من أقوى الدلائل على نفى التجسيم وإثبات التنزيه؛ لأنه لو كان الله تعالى جسماً، وله وجه جسماني لكان مختصاً بجانب معين وجهة معينة، ولو كان كذلك لكان قوله: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ كذباً؛ لأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً. وإذا ثبت هذا فلا بد فيه من التأويل، ومعنى وجه الله جهته التي ارتضاها قبلة وأمر بالتوجه نحوها، أو ذاته نحو ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (۲)۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد جمع في هذه الآية بين استوى على العرش وبين هو معكم، والأخذ بالظاهرين تناقض، فدل على أنه لا بد من التأويل، والإعراض عن التأويل اعتراف بالتناقض“۔ وقد قال الإمام أبو المعالي: إن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم نبيلة الأنسواء لم يكن بأقرب إلى الله عز وجل من يونس بن متى حين كان في بطن حوت“ (۳)۔



(۱) (الباب في علوم الكتاب، سورة الحديد: ۴۵۶، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (الباب، سورة البقرة: ۴۱۵، دار الكتب العلمية)۔

(۳) (الفرضي: ۱۵۵/۹، إحياء التراث العربي)۔

## صفات حقیقیہ اور اضافیہ کا مسئلہ

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی ”تقریر دل پذیر“ میں بھی اس کا ذکر ہے، اس کے علاوہ ”شرح صمد“ اور ”شرح مواقف“ سب میں صفات کی تقسیم حقیقی اور اضافی کی طرف کی ہے، غیر مقلدین بھی فی الجملہ اس تقسیم کے قائل ہیں، علامہ عبید الرحمن مبارکپوری فرماتے ہیں: ”وإن كانت أصول الصفات الحقيقية سبعة أو ثمانية“ (۱)۔

صفات اضافیہ کو صفات فعلیہ بھی کہا جاتا ہے۔ معتزلہ صفات حقیقیہ و اضافیہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ صفات فعلیہ ان صفات کو کہا جاتا ہے: ”ما جرى فيه النفي والإثبات“۔ جس میں نفی اور اثبات دونوں چل سکتے ہوں، جیسا کہ کہا ہے: خلق الله لزيد ولما ولم يخلق لعمر، رزق الله زيدا ولم يرزق عمروا۔ اور صفات ذات وہ صفات ہیں جن میں نفی نہ چل سکے: ”وما لا يجرى فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة“۔

اہل سنت والجماعت مآثر یہ اور خفیہ نے یہ تعریف کی کہ صفات حقیقیہ وہ ہیں کہ جن کے ساتھ باری تعالیٰ خود متصف ہو لیکن ان کی ضد کے ساتھ نہ ہو۔ جیسا کہ حی ہے اس کی ضد میت ہے، قدیم کی ضد عجز ہے، سمیع کی ضد صم ہے، بصیر کی ضد اعمیٰ ہے، ان کی ضدوں سے اللہ کی ذات پاک ہے۔

اور صفات اضافیہ وہ ہیں کہ باری تعالیٰ ان کے ساتھ متصف ہو اور ان کی ضد ان کے ساتھ بھی، جیسے: راز قیت وعدم راز قیت، اہمیت و غیرہ۔

”وأما عند الأشعرية فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ..... عندنا أن كل ما وصف به، ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل“ (۲)۔

(۱) (مرعاة المفاتيح، كتاب الصلوة، باب المساجد، الفصل الثاني: ۱/ ۴۵۴، مكتبة الرحمن السلفية)۔

(۲) (شرح الفقه الأكبر، ص: ۲۳-۲۴، دار الكتب العلمية)۔

جیسے قدرت اور علم صفات ذات میں سے ہیں، رزق اور خلق وغیرہ صفات فعل میں سے ہیں۔

صفات فعلیہ بھی قدیم ہیں

صفات کے بارے میں ہماری کتابوں میں تسامح ہے، وہ یہ ہے کہ صفات حقیقیہ قدیم ہیں اور اضافیہ حادث ہیں، حالانکہ ایسی بات نہیں۔ صفات اضافیہ بھی قدیم ہیں، صرف اضافیہ کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے خود صفات اضافیہ حادث نہیں ہوتیں۔

شرح فقہ الاکبر میں ہے: "ولا یسرم من حیث تعلقات هذه الصفات حیث الصفات

کالمخلوق والمرزوق والمبصر وسائر الکائنات وجميع المخلوقات" (۱)۔

اس کی مثال یوں ہے جیسے کہا جاتا ہے حلت زینب بالنکاح۔ زینب نکاح کے سبب حلال ہوئی۔ صفت تحلیل اور تحریم یہ اللہ کی صفات ہیں، اللہ تحلیل بھی ہے اور محرم بھی۔ آپ کہیں کہ یہ حلت تو اب آئی ہے اس لئے یہ تحلیل والی صفت بھی حادث ہے، یہ غلط ہے۔ صرف اس تحلیل والی صفت کا تعلق جو زینب کے ساتھ ہوا ہے وہ حادث ہے۔ صفت تحلیل خود حادث نہیں۔

علامہ احمد بن محمد مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والفاعِل هو الله تعالى، والفعل صفة في الأزل۔ والمفعول مخلوق، وفعل الله تعالى غير مخلوق، یعنی أن الله تعالى إذا فعل شيئاً بفعله بفعله الذي هو له صفة أزلية لا ينفصل حادث؛ لأن الحادث هو أثر فعله، لا فعله، بخلاف المفعول فإنه محل لوقوع أثر الفعل، وهو مخلوق بالاتفاق بلا خلاف" (۲)۔

"اللہ کی ذات فاعل اور فعل اس کی صفت قدیمہ ہے، مفعول مخلوق ہے، اللہ کا فعل مخلوق

نہیں ہے، یعنی اللہ رب العزت جب کوئی کام کرتے ہیں تو فعل حادث (جو ابھی ظہور پذیر ہوا) کے ذریعے نہیں کرتے بلکہ فعل قدیم جو صفات قدیمہ میں سے ہے، اس کے ذریعے کرتے ہیں، کیونکہ حادث تو اس فعل کا اثر ہے نفس فعل حادث نہیں، البتہ مفعول جو اس فعل کے وقوع کا محل ہے وہ بالاتفاق مخلوق و حادث ہے۔"

أحس الله فلاناً، فصار حياً۔ یہ نہیں کہ صفت احیاء حادث ہے بلکہ اس بندے کے ساتھ جو اس احیاء کا

(۱) (شرح الفقہ الاکبر: ۲۵، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (شرح الفقہ الاکبر للمغنیساوی: ۱۱۱، دائرة المعارف ہند)۔



حق: وہ ہے وہ تعلق حادث ہے، آسمان و زمین کے پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ کی ذات خالق تھی، لیکن آسمان و زمین کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے۔

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کما لا يجوز التغير على ذاته وصفاته الذاتية، فكذلك لا يجوز التغير على صفاته الفعلية، ولأنه لو كان يحدث لنفسه صفة اسم لكان سببها بخلقه، وهو لم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ثم المنعب الصحيح أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في ذاتية أو فعلية، وإن صفته لاهو ولا غيره على معنى أنه لا يزاله كون الشيء لاهو عين الشيء، ولا هو غيره، ولم يرد به الشبيه، وإنما أردنا به لطف الكلام“ (۱)۔

”جس طرح اللہ رب العزت کی ذات و صفات ذاتیہ تغیر سے پاک ہیں، اسی طرح صفات فعلیہ بھی متغیر نہیں، اس لئے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ صفات فعلیہ غیر باری ہیں اور اللہ نے اپنی ذات کے لئے انہیں وجود بخشا تو یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ مخلوق ہیں، جب کہ اللہ کی ذات و صفات مولود نہیں۔ صحیح مذہب یہ ہے کہ ازل سے ہی اللہ رب العزت کی ذات، صفات ذاتیہ و فعلیہ سے متصف ہے، اور اللہ کی صفات نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔“

علامہ اسکندر خنفری رحمہ اللہ ”الجوہرۃ المہدیہ“ میں فرماتے ہیں: ”قال المصنف أبو حنیفة رضی اللہ عنہ: ”تَقَرُّ بِأَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَوَحْيِهِ وَتَنْزِيلُهُ، لَاهُو وَلَا غَيْرُهُ، بَلْ هُوَ صِفَتُهُ عَلَى حَقِيقَةٍ“ اقول: وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى، قال العلامة سيف الحق أبو المعين النسفی: ”تَسْمَعُ: اللَّهُ تَعَالَى بِجَمِيعِ صِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ قَدِيمٌ أَزَلِيٌّ، وَصِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى وَأَسْمَاؤُهُ لَاهُو وَلَا غَيْرُهُ؛“ - وقلنا: بأن هذه الصفات هو الله يوذى إني أن يكون إلهين اثنين، والله تعالى واحد لا شريك له، - هذا: بأن هذه الصفات غير الله تعالى لكانت هذه الصفات مُحَدَّثَةً، وهذا لا يجوز انتهى“ (۲)۔

”امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق نہیں بلکہ اللہ کا نازل کردہ کلام ہے جو نہ اللہ کا عین ہے اور نہ ہی غیر بلکہ اللہ کی صفت ہے۔“

۱۔ حقیقۃ الکبیر للسر قندی: ۳۳-۳۴، دائرة المعارف النظامیہ، ہند۔

۲۔ حقیقۃ الحنیفۃ فی شرح الإمام الأعظم أبي حنیفة: ۶۴-۶۵، دائرة المعارف ہند۔

علامہ اسکندر حنفی فرماتے ہیں: اللہ کی تمام صفات میں یہی عقیدہ درست ہے۔ علامہ نسفی فرماتے ہیں: اللہ رب العزت کے تمام اسماء و صفات قدیم و ازیلی ہیں جو نہ عین باری ہیں اور نہ ہی غیر باری، اس لئے کہ اگر ہم انہیں عین باری تعالیٰ کہیں تو پھر متعدد الہ ہوں گے، جب کہ اللہ واحدہ لاشریک ہے، اگر صفات کو غیر باری کہیں تو یہ حادث و مخلوق ہوں گی، یہ بھی جائز نہیں۔

علامہ ابوالفتح مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”و صفاته اى: صفاته الذاتية والفعلية غير مُحدثة ولا مخلوقة، ومن قال: إنها اى: صفاته ذاتية كانت أو فعلية مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شك فيهما فهو كافر بالله تعالى“ (۱)۔

”اللہ رب العزت کی صفات ذاتیہ ہوں یا فعلیہ مُحدث و مخلوق نہیں، جو انہیں مخلوق و مُحدث کہے یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک کرے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے۔“

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال قائل لك: صفات الله واحدة أو متغايرة؟ قبل هي ليست واحدة ولا متغايرة؛ لأننا لو قلنا: هي واحدة، فقد عطلنا صفاته تعالى، وهو مذهب الفلرية والمعتزلة..... ولو قلنا: هي متغايرة، فقد أوقعنا المتغايرة بين الذات والصفات، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرية؛ إنهم يجعلون صفات الفعل محدثة، وذالاً يجوز، فكل ذلك المتغايرة بين الصفات، ثم صفات الله لا هي هو ولا غيره عند أهل السنة والجماعة، ولا هي محدثة سواء كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل“ (۲)۔

”اگر کوئی صفات کے متعلق پوچھے کہ اللہ کی صفات متعدد ہیں یا ایک ہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ہی ایک ہے اور نہ ہی متعدد، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک ہے تو باقی صفات معطل ہوں گی اور یہ قدر یہ و معتزلہ کا مذہب ہے، اگر ہم تغایر کے قائل ہوں تو پھر ذات باری اور صفات میں بھی تغایر ہوگا جو کہ جائز نہیں، اسی طرح صفات میں بھی تغایر جائز نہیں۔ اہلسنت

(۱) (شرح الفقه الأكبر لأحمد بن محمد المغنیساوی: ۱۱۲، دائرة المعارف ہند)۔

(۲) (شرح الفقه الأكبر للسمرقندی: ۳۱-۳۲، دائرة المعارف ہند)۔

والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات نہ عین باری ہیں نہ غیر، اور نہ یہ محدث صفات ذاتیہ ہوں یا صفات فعلیہ سب کا ایک حکم ہے۔

حکمی اعتبار سے یہ دونوں قسم کی صفات چاہے حقیقیہ ہوں یا اضافیہ، قدیم ہیں۔

غیر مقلدین کی کتاب ”ہدیۃ المہدی“ مؤلفہ علامہ وحید الزمان میں ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات اضافیہ حادث ہیں۔ ”فصل الصفات الفعلية حادثۃ عند الأكثر من اصحابنا“ (۱)۔ اور یہ بات کئی جگہ ذکر کی ہے۔

صفت کا قیام موصوف کے ساتھ ہوتا ہے جب صفات حادث ہوئیں تو ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ تو اللہ کا کل حوادث ہونا لازم آئے گا، ”شرح العقیدۃ الطحاویۃ“ میں ہے تحت قولہ: مازال بصفاته قدیما فی خلقہ ”فإن ارید أنه سبحانه وتعالى لا یحل فی ذاته المقدسة شیء من مخلوقاته المحدثۃ، أو لا یحدث له وصف متجدد لم یکن، فهذا نفی صحیح“ (۲)۔

”اگر اجتماع طول حوادث بالرب سے مراد یہ ہو کہ ”اللہ رب العزت کی ذات مقدسہ حوادث سے پاک ہے اور کوئی ایسی صفت جو پہلے نہ تھی، اب وجود میں آئی یہ نہیں ہو سکتا“ تو یہ نفی بالکل درست ہے۔

کیوں کہ حادث ہونے کی وجہ سے تجدد لازم آئے گا اور آپ اس کے قائل ہیں۔ ”ہدیۃ المہدی“ میں ایک جہ صاف طور پر لکھا ہے کہ صفات اضافیہ حادث ہیں (اور ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے) اس کی وجہ سے حاکم کل حوادث ہونا لازم نہیں ہوتا۔

”ثم إن تلك الصفات الفعلية الحادثۃ لا تستلزم الحدوث والتغیر فی ذاته، بل هو الآن كما كان..... إذ لم یقم دلیل شرعی علی امتناع قیام الحوادث بذات اللہ تعالیٰ، وإنما هو من حروف الغزالی وابن الفورك والرازی تبعوا أفراح الفلاسفة“ (۳)۔

(۱) (ہدیۃ المہدی: ۱۰، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

(۲) (شرح العقیدۃ الطحاویۃ: ۶۴، الجامعۃ النستاریۃ)۔

(۳) (ہدیۃ المہدی، ص: ۱۲، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

”نزل الأبرار“ میں کہتے ہیں: ”وصفاته على نوعين: ذاتية ..... وفعلية كالكلام واللات."

النزول والمصعود والصحت والتعجب وغيرها، وهي حادثة“ (۱)۔

اللہ رب العزت کی صفات تو یقینی ہیں، لیکن غیر مقلدین کی جسارت دیکھیں کہ باری تعالیٰ کی کلائی، بازو۔

پینہ، کمر، پنڈلی کے بھی قائل ہیں:

وله تعالى وجه وعين، وبذو كفت، وقبضة وأصابع، وساعد وفراخ، وجنب وحقو، وقدم

ورجل، وساق وكنت كمثل بقية (۲)۔

اس سے بڑھ کر کیا گستاخی تو تہین ہو سکتی ہے، یہ الفاظ انہیں نظر نہیں آتے، محدث، قدیم وغیرہ پر خوب

اعتراض کرتے ہیں۔ غیر مقلدین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ: ”و شخص و مرء لا کالاشخاص والناس“ (۳)۔

اب مرء کا معنی مرد ہو گا یا عورت۔ مطلب یہ کہ اللہ یا تو مرد ہے یا عورت۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک غیر

کبیراً۔ لبس بجسم ولا جوہر کا اطلاق اس لئے نہیں کرتے کہ: ”إذ يرد به الشرع إثباتاً ولا نفيًا“ (۴)۔

سوال یہ ہے کہ شریعت میں اللہ مرء، شخص کا اطلاق کہاں وارد ہوا ہے؟

تذکیر و تانیث سے اللہ کی ذات پاک ہے، پھر اگر اشکال ہو کہ جنسی بھی صفات ہیں وہ تذکیر کے ساتھ ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اللہ رب العزت تذکیر و تانیث سے پاک ہے، لیکن کلام عرب میں تعبیر کے لئے دو ہی صیغے

ہیں: مذکر کا صیغہ یا مؤنث کا۔ ایسا صیغہ تو ہے ہی نہیں جو تذکیر و تانیث سے پاک ہو، صرف اھون البلیتین کے تحت

تذکیر کے صیغہ سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے استعمال صیغہ الذکیر سے آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ مذکر ہے اور مرد ہے۔ اس

طرح تو بسا اوقات بے جان چیزوں کے لئے بھی مذکر اور مؤنث کے صیغے استعمال ہوتے ہیں، تو کیا وہ مذکر یا مؤنث

بن جاتے ہیں؟ نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی صفات اضافیہ کو قدیم مانتے ہیں: ”وقيل قديمة والتعلق حادث،

واختاره الشاه ولي الله من أصحابنا فقال: لا يكون ذاته تعالى حادثاً، وإنما الحدوث في نعت

(۱) (نزل الأبرار من فقه النبی المختار، کتاب الإیمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور)۔

(۲) (نزل الأبرار، کتاب الإیمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور)۔

(۳) (هدية المهدي: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

(۴) (هدية المدي: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

احداث حتى تظهر الأفعال" (۱)۔

صفات اگر حادث ہوں تو حادث مخلوق ہے، لہذا صفات کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی صفات مخلوق نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے تو کہہ دیا کہ صفات اضافیہ خود قدیم ہیں، صرف ان کے تعلقات حادث ہیں، آپ تو اس بات کا رد کرتے ہیں، اس مسئلے میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی آپ کے ساتھ نہیں۔

صفات حادث ہوں تو بہتا پڑے گا "لنہ لم یکس حلقاً قد خلق السموات والأرض۔ ہم یکس۔ راقب خلق المرزوفین"۔ حالانکہ اللہ ازل سے ان صفات کے ساتھ متصف ہے۔

صفات باری تعالیٰ کی حیثیت لازم کی ہے اور "لازم الشئ لا یسقط عن۔ کسی شئی کا لازم اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ ہماری صفات میں تقدم اور تاخر ہوتا ہے، جیسے زید پہلے حافظ قرآن نہیں تھا، اب ہو گیا۔ لیکن اللہ کی صفات میں تقدم و تاخر نہیں۔

شارح "الغیۃ الطحاوی" علامہ ابوالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن الله سبحانه وتعالى لم یزل متصفاً بصفات الكمال: "صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها؛ لأن صفاته سبحانه صفات الكمال، وفقداه صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، ولا يرد على هذا صفات الفعل والصفات الاختيارية يحورها، كالخلق والتصوير، والإحیاء، والإماتة، والقبض والبسط، والظن الاستواء، والإتيان والمجيئ، والنزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، وإن كنا لا نترك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، ولكن أصل معناه معلوم لنا، كما قال الإمام مالك رضي الله تعالى عنه، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ۵۴] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. وإن كانت هذه الأحوال تحدث في وقت دون وقت، كما في حديث الشفاعة: "إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله"، لأن هذا الحلو بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يفتقر إلى أنه حدث بعد أن لم يكن، ألا ترى أن من تكلم اليوم، وكان متكلماً بالأمس، لا يقال: إنه حدث



لہ الکلام، ولو کان غیر متکلم لافہ كالصغر والخرس، تم تکلم یقال: حدث لہ الکلام، فالسکت لغیر آفہ یسمى متکلماً بالقوة، بمعنى أنه یتکلم إذا شاء، وفي حال تکلمه یسمى متکلماً بالفعل۔ وكذلك الكاتب فی حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا یخرج عن کونه كاتباً فی حال عدم مباشرته لكتابة“ (۱)۔

### صفات اور اسماء عین باری تعالیٰ ہیں یا غیر باری تعالیٰ

بعض حضرات عینیت کے قائل ہیں، بعض غیریت کے اور بعض ”لاهو ولا غیرہ“ نہ عین ہیں اور نہ غیر۔ دراصل معتزلہ نے اس مسئلے کو عجیذا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے اور اس پر مختلف لائل پیش کرتے، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ تھی ”الاسم غیر المسمی“ جب اسم غیر اللہ ہوا تو لامحالہ مخلوق ہوگا کیونکہ غیر اللہ مخلوق ہے اور اللہ کا یہ قرآن کا جز ہے، وہ بھی مخلوق ہوگا، جب قرآن کے بعض کلمات مخلوق ہیں تو باقی بھی مخلوق ہے۔

حقہ میں نے اس کی تردید کی اور ”الاسم عین المسمی“ کا قول اختیار کیا۔ العزہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وصفاته لیست غیرہ؛ لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، لا يتصور انفصال صفاته عنه“ (۲)۔

”صفات باری اس کا غیر نہیں، کیونکہ اللہ رب العزت صفات کمال سے متصف ہیں،

اور وہ صفات ذات مقدسہ کو لازم ہیں، ذات سے ان کا الگ ہونا متصور ہی نہیں۔“

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ غیر باری تعالیٰ ہیں۔

”بدائع الفوائد“ میں ہے: ”الاسم غیر المسمی“ (۳)۔ اسم اور مسمیٰ میں تغایر ہے، یہی معتزلہ کا مذہب ہے۔

”فقد بان (ای ظہر) لك أن الاسم فی أصل الوضع یس هو المسمی“ (۴)۔ پھر اس کی شائستگی

دیں۔ جب اشکال ہوا کہ اسم اور مسمیٰ میں تغایر ہے تو ہر سبوح اسم ربك کے میں اسم کی تسبیح ہوئی نہ کہ اللہ کی، یہ سہو

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ۶۳-۶۴، الجامعة السیاریة)۔

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ۱۰۲، الجامعة السیاریة)۔

(۳) بدائع الفوائد، فائدة هل المسمی غیر المسمی: ۲۹/۱۔

(۴) ایضا۔

میں اسم سے برکت مانگی گئی نہ کہ اللہ سے۔ اس کا جواب یہ دیا کہ لفظ اسم ہر جگہ پر زائد ہے، ﴿سبح اسم ربك﴾ میں سبح ربك۔ بسم اللہ میں استعن باللہ۔

بہرہ کہتے ہیں کہ اسم اتنا مبارک تو مسکی اس سے کہیں زیادہ، یہ دلالت الحس کے طور پر ہے۔ ہمارے اکابرین کہتے ہیں کہ اسم میں مسکی بھی نہیں اور غیر مسکی بھی نہیں: ”لا هو ولا غیرہ“۔ بعض اسماء میں مسکی ہیں جیسا کہ وجود اور بعض اسماء ایسے ہیں جو نہ میں مسکی ہیں اور نہ غیر مسکی۔

### عینیت وغیرت کا مفہوم

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو ارتقاغ نقیضین ہوا، اور ارتقاغ نقیضین اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے۔

جواب: ”الغیرۃ تقتضی انفکاک الشئی“۔ شئی کا غیر اس سے جدا ہو جاتا ہے، انسان کا سایہ ہوتا ہے۔ تو کیا یہ سایہ انسان کا عین ہے یا غیر، اگر غیر ہے تو جدا کیوں نہیں ہوتا، اگر عین ہے تو اس پر عین والے احکام کیوں جاری نہیں ہوتے۔

اسی طرح اللہ کی صفات بھی ”لا هو ولا غیرہ“، نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔

عین میں دونوں کا مفہوم اور ہوتا ہے، یہ بھی نہیں ہے، اور غیرت انفکاک کا تقاضا کرتی ہے، یہ بھی نہیں۔ اگر اللہ کی صفات اس کا غیر ہوتیں تو اللہ سے جدا ہوتیں لیکن جدا نہیں ہوتیں، اس لئے غیر بھی نہیں۔ بلکہ لازم ہیں اور لازم حقیقی منطقی ہے نہ کہ عرفی۔ اور اگر عین ہوتیں تو اللہ پر محمول نہ ہوتیں لیکن حمل ہوتا ہے: اللہ خالق، اللہ رازق، اللہ نبی وغیرہ، اس لئے کچھ کچھ مغایرت ہے، لہذا کہتے ہیں: ”لا هو ولا غیرہ“۔

غیرت کی دو صورتیں ہیں، ایک غیرت کاملہ، اس میں حمل درست نہیں ہوتا، جیسے: المنظور حجر، منظور جدار۔

مصادیق ایک ہو لیکن مفہوم ایک نہ ہو، یہی اللہ کی صفات میں بھی ہے۔ عینیت مصادیق کے لحاظ سے ہے اور غیرت باین معنی کہ حمل ہو رہا ہے۔

علامہ ابن حمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واعلم أنا وإن اثبتنا الصفات زائدة علی مفهوم الذات فلا فرق: إنها غیر الذات كما لانقول: إنها عین الذات؛ لأن الغیرین هما المفہومان اللذان ینفک حتمهما عن الآخر فی الوجود بحيث یتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وکل من الذات

مُتَحَدِّثَةً وَصِفَاتُهَا لَا يَتَصَوَّرُ اتِّفَافُكَ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ ” (۱)۔

مردمِ قائم بن قطلوبغا رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وَمِنْ جَوَازِ وَصْفِهِ بِالْعَنَمِ فَيَقُولُ: ”صِفَاتُ لَيْسَ بِحَدِّرِ سَدَاتٍ، بَلْ كُلُّ صِفَةٍ لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرِ الذَّاتِ، وَكَذَا كُلُّ صِفَةٍ مَعَ صِفَةٍ أُخْرَى، لَيْسَتْ عَيْنِهَا وَلَا غَيْرِهَا؛ لِأَنَّ مَا هُوَ حَدُّ الْغَيْرِيَّةِ لَمْ يَوْجَدْ؛ لِأَنَّ حَدَّ الْغَيْرِيِّينَ: مَوْجُودٌ أَنْ يُقْتَرُ وَيُتَصَوَّرُ وَجُودُ أَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ، وَالذَّاتُ لَا تُقْتَرُ وَيُتَصَوَّرُ وَجُودُهَا بِدُونِ الْحَيَاةِ، وَكَذَا الْحَيَاةُ بِدُونِ الذَّاتِ، وَذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَا تُقَدَّرُ وَيَتَصَوَّرُ وَجُودُهَا مَعَ عَدَمِ الْعَنَمِ، وَكَذَا الْعَلَمُ لَا يَتَصَوَّرُ مَعَ عَدَمِ الذَّاتِ، فَلَمَّا بَكَسَ عِلْمُهُ عَيْنَ ذَاتِهِ، وَكَذَا لَيْسَ هُوَ غَيْرِ الذَّاتِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ عَيْنَ ذَاتِهِ، لَكَانَ ذَاتُهُ أَيْضًا عَدَمًا، فَيُعْبَدُ عِلْمُهُ كَمَا تُعْبَدُ ذَاتُهُ، وَقَدْ نَحَى الْكُعْبَى رَأْسَهُمْ عَلَى كُفْرٍ مِنْ قَائِلِ ذَلِكَ؛ وَلَئِنْ عِلْمُهُ لَوْ كَانَ ذَاتُهُ، وَقُدْرَتُهُ ذَاتُهُ، لَكَانَ عِلْمُهُ قُدْرَتُهُ، وَقُدْرَتُهُ عِلْمُهُ، فَيُقَدَّرُ بِمَا بِهِ يَعْنَمُ، وَيَعْلَمُ بِمَا بِهِ يَقْدَرُ، بِوَأَنَّهُ مُحَالٌ فِي الشَّاهِدِ، فَكَذَا فِي الْغَالِبِ“ (۲)۔

”جو حضرات صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفات غیر ذات نہیں بلکہ صفات نہ بین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات، اسی طرح صفات کا آپس میں تعلق بھی نہ عینیت کا ہے نہ ہی غیریت کا، کیونکہ غیریت کی تعریف ”دو ایسے وجود جن میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہو“ ان پر صادق نہیں آتی۔ ذات کا تصور حیات کے بغیر اور حیات کا ذات کے بغیر متصور نہیں، اسی طرح ذات باری کا تصور بغیر علم کے اور علم کا بغیر ذات کے ممکن نہیں۔ تو علم باری نہ تو بین ذات ہے اور نہ ہی غیر ذات، کیونکہ اگر علم بین ذات ہوتا تو ذات علم ہوتی اور ذات باری کی طرح علم باری کی بھی عبادت کی جاتی، علاوہ ازیں اگر علم و قدرت ذات باری ہوتے تو قدرت ذات ہوتی، علم قدرت ہوتا اور قدرت علم ہوتی، قدرت سے جاننا اور جاننے سے قادر ہوتا، یہ تو علم الشیوہ میں محال ہے چہ جائیکہ عالم الغیب میں اسے تسلیم کیا جائے۔“

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی صفات اُس کا بین ہیں اور جو ”لاہو ولا غیرہ“ کہتا ہے

(۱) (اسسایرۃ، ابن کس الشانی، العلم بصفات اللہ: ۷۷-۷۸، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (حاشیہ علی اسسایرۃ لغاسم بن قطلوبغا: ۷۷، ۱۷۸، دار الکتب العلمیہ)۔

۱۰۰ بدعتی ہے (۱)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عینیت مصداق لحاظ سے ہے نہیں چھ تخایر کا قول رہنا پڑے گا تا کہ حمل ہو سکے، کیونکہ موصوف اور صفت میں تخایر اعتباری ہوتا ہے، اس لئے ”لا هو ولا غیرہ“ کی اصطلاح کو بدعت کہا ہے اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں لا مناقشۃ فی الاصطلاح۔ غیر مقلدین میں سے بھی بعض نے ”عین ہونے“ کا قول اختیار کیا ہے، لیکن ان کے قول اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے قول میں فرق ہے۔ اصل مذہب غیر مقلدین کا تخایر والا ہے۔

### فوقیت باری تعالیٰ

غیر مقلدین کا حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ پر ایک بڑا اعتراض ہے، کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے: ”الماکان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية، هي المعية الجسمانية، أبطلها العلماء، وكثير بعضهم القائلين بها، ونو أريد بها المعية انغير المتكيفة فلا محذور في القول بها، والامتناع في احتسائها بالاستواء؛ لأن الذات ليست بمتناهية، والمعية ليست بمتكيفة، ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط“ (۲)۔

کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے (جب حاضر ہے تو ناظر بھی ہوا) اور اللہ نے ذاتی طور پر کائنات کا احاطہ کیا ہوا ہے۔ یہ حضرت تھانویؒ نے لکھ دیا ہے، اس کے علاوہ نصوص میں بھی احاطہ ذاتی کے بارے میں ذکر ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اور بقدر عرش ہے نہ چھوٹا اور نہ بڑا، اس لئے اللہ ذاتی طور پر احاطہ کیسے کر سکتا ہے؟ کہتے ہیں اللہ خود عرش پر ہے اس کا علم احاطہ کرنے والا ہے، اس لئے اللہ حاضر و ناظر نہیں۔

”بوادر النواذر“ میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو لکھا اور فرمایا: یہ مسئلہ بڑا نازک ہے، مقول متوسط

اس کی تحقیق سے عاجز ہیں (۳)۔

ایک فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ درست نہیں بلکہ اللہ عرش پر ہے۔ عرش اس کا مکان ہے، ہر جگہ موجود کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے اور اللہ کے لئے جہت فوق بھی ہے اور اللہ

(۱) (میزان العقائد بذیل شرح العقائد: ۱۹۱، انصباح)۔

(۲) (بوادر النواذر، پچیسواں غریبہ: ۵۰-۵۱، ادارہ اسلامیات لاہور)۔

(۳) (بوادر النواذر: ۹۰، ادارہ اسلامیات لاہور)۔

جالس علی العرش ہے، مستقر علی العرش ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ حاضر و ناظر ہے اور صوفیاء کا مذہب بھی یہ ہے کہ ﴿وہو معکم﴾ یعنی معیت ذاتی ہے۔

تطبیق

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے تطبیق دی ہے اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے یہ بھی ٹھیک نہیں، اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور عرش اس کے لئے مکان ہے یہ بھی ٹھیک نہیں۔ جو فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے وہ بھی ٹھیک۔ اللہ ہر جگہ حاضر ہے، یہ مبہم جملہ ہے ہر جگہ سے مراد کیا ہے؟

اس جہاں میں ہوا ہر جگہ پھیلی ہوئی ہے اور ہوا طول کر چکی ہے، اگر اسی طرح اللہ کی ذات بھی ہے اور اس کو حاضر سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل ٹھیک نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح خلول کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا اور یہ کفر ہے۔ دوسرا کہ اللہ چھوٹی سی جگہ میں بھی حاضر ہوگا جس طرح کہ ہوا ہر جگہ ہے، اس طرح تو اللہ کی ذات کئی جگہ محتاج ہو جائے گی۔ یونکہ مکین مکان کا محتاج ہوتا ہے، اس کو ہم بھی کفر سمجھتے ہیں۔ اس لئے یہ کہہ دینا کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے اور نفوذ کر چکا ہے اور حصول کر چکا ہے جس طرح کہ ہوا کا حلول و نفوذ ہر جگہ ہے، اس معنی میں اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔

دوسرا فریق کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہے ان کا مطلب کیا ہے؟ اگر عرش کو مکان مانتے ہیں جس طرح کہ غیر مقلدین تو مکان کا احاطہ مکین پر ہوتا ہے، اس صورت میں عرش کا محیط اور اللہ کا محاط ہونا لازم آتا ہے، پھر ﴿وکان اللہ بکل شیء محيطاً﴾ [النساء: ۱۲۶] کا کیا معنی؟ عرش حاد ہوگا اور اللہ محدود۔

پھر عرش اللہ سے بڑا ہے یا چھوٹا، اگر عرش بڑا ہے تو ”اللہ اکبر من کل شیء“ موجب کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، اگر عرش چھوٹا ہو تو پھر ذات باری اس چھوٹے عرش پر اللہ کیسے اس لئے بعض حضرات نے کہہ دیا کہ فوق العرش بفسر العرش (۱)۔

عرش سے نہ چھوٹا ہے اور نہ بڑا۔ اس لئے بایں معنی اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، یہ غلط ہے۔

اللہ عرش پر ہے یہ بھی ٹھیک اور اللہ ہر جگہ میں ہے یہ بھی ٹھیک۔

ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اللہ عرش پر ہے لیکن عرش اس کے لئے مکان نہیں۔ اسی طرح اللہ کے لئے فوقیت ثابت ہے لیکن جہت لازم نہیں آتی۔



حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: ہم جملے استعمال نہ کرو۔

صوفیاء نے کہا کہ ﴿وہو معکم﴾ [الحديد: ۴]، ای: ذاته معکم۔ معیت ذاتی ہے، اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی تشبیہ، اس لئے یہ کہا کہ اللہ مثل ہوا ہر جگہ پر ہے درست نہیں۔ اللہ ہر جگہ میں ہے لیکن نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ، اس لئے ہول کے ساتھ تشبیہ نہ ہوئی۔

دوسرا معنی کہ اللہ ہر جگہ ہے کہ اس کی جگہ ہر جگہ پر ہے لیکن عرش پر خصوصی جگہ ہے اور بیت اللہ پر خصوصی جگہ ہے اور فوقیت بدون الحجۃ ہے۔ دیکھنے والے دیکھ رہے ہیں اور نہ دیکھ سکتے دیکھتے۔

یا ﴿وہو معکم﴾ سے معیت ذاتی مراد ہے لیکن اس سے معیت علمی کی نفی نہیں ہوتی۔

اس میں اور صوفیاء کے مسلک میں کوئی منافقہ نہیں۔ اندر ابو کا یہی مسلک ہے ہمارے اور غیر مقلدین میں بہت فرق ہے۔ اللہ مکانات پر محیط ہے لیکن خود مکانی نہیں۔

اللہ فوق العرش ہے مع الکلم بحجۃ الفوق۔ جہت فوق مکانی کو ثابت کرنا سمجھ کا مسلک ہے، غیر مقلدین کا بھی

یہی مسلک ہے۔

”نزل الأبرار“ میں ہے: ”وہو فی جهة الفوق، ومكانه العرش“ (۱)۔

جب اللہ کا مکان عرش ہے تو حدیث نزول میں جو نزول کا تذکرہ ہے، اس نزول کے وقت عرش خالی ہوتا ہے

یا نہیں؟

غیر مقلدین خلو عرش کے قائل ہیں نوقال الحافظ عبدالرحمن بن مندۃ: أنه تعالى إذا نزل بخلو

منه العرش، وهذا هو الانتقال، وحكي عن ابن تيمية أنه ينزل كما أنا أنزل من المنبر“ (۲)۔

”جو حضرات خلو عرش کے قائل نہیں بقول غیر مقلدین وہ غلطی پر ہیں۔“ وأخطأ الشيخ ولي الله من أصحابنا

حيث قال تبعاً لشيخنا ابن جرير الطبري: ولا يصح عليه الانتقال لأنه لم يقم دليل شرعي على استحالة،

وكذلك أخطأ الياقيني الشافعي حيث قرّر من مذهب السلف أنه تعالى برئ عن الحركة والانتقال“ (۳)۔

(۱) (نزل الأبرار، كتاب الإيمان: ۳، جمعیت اہلسنت، لاہور)۔

(۲) (هدية المهدي: ۱۱، جمعیت اہل سنت لاہور)۔

(۳) (هدية المهدي: ۱۱، جمعیت اہل سنت لاہور)۔

غیر مقلدین کے اس متغاد عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ عرش ہمیشہ خالی ہو، کیونکہ کرہ ارض میں گولائی کی وجہ سے ہر وقت کسی نہ کسی جگہ اخیر شب رہتی ہے اور اخیر شب میں نزول باری ہوتا ہے اور عرش خالی ہو جاتا ہے تو باری تعالیٰ کا نزول بھی وہی ہوگا۔ نَعَالِی اللّٰہُ عَمَّا یَقُولُ الظَّنْمُونَ لَحْنًا کَبِیْرًا۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ عالی علی العرش ہے، استواء علی العرش، فوق العرش یہ ثابت ہے، لیکن مع اقصاء بعدہ اجماع یہ اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ اور استواء علی العرش، عالی عنی العرش اور فوق العرش مع عدم الحکم بالجهة یہ لا بشرط الشئ کے درجہ میں ہے۔

صوفیاء کے نزدیک احاطہ ذاتی ہے اور غیر مقلدین کہتے ہیں کہ احاطہ ذاتی نہیں۔ ”مسلم“ میں حدیث ہے (۱)۔

”اللہم انت الاول فلیس قبلک شیء“۔ زمانہ سے پہلے بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ تو آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد شروع ہوا: ”وانت الآخر فلیس بعدک شیء“۔ آخر میں بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ کا احاطہ اللہ کی ذات نے کر لیا۔ زمانہ سے پہلے بھی اور جب زمانہ ختم ہو جائے گا اس وقت بھی اللہ کی ذات ہوگی، یہ احاطہ زمانی ہے۔

”وانت الظاہر فلیس فوقک شیء“۔ ظاہر کا معنی ہے کہ ہر چیز کے اوپر اللہ کی ذات ہے: ”وانت الباطن فلیس دونک شیء“۔ اور نیچے سے بھی گھیرا ہوا ہے۔ غیر مقلدین ترجمہ کرتے ہیں کہ باطن کا علم رکھنے والا۔ لیکن یہ درست نہیں، ”اللباب“ میں ہے:

”والقول بان الباطن هو العالم ضعیف؛ لانه يلزم منه التکرار فی قوله: وهو بکل شیء و عنیم بما کان أو یکون“ (۲)۔

احکام یہ ہے کہ اگر اس کا معنی ”اللہ باطن کا علم رکھنے والا ہے“ کریں تو وہ بکل شیء علیم کا ترجمہ کیا کریں گے۔

باطن جب ظاہر کے مقابلے میں آ رہا ہے تو ظاہر کا معنی ہے سب چیزوں کے اوپر اور ہر چیز کے اوپر تو باطن کا معنی کریں گے کہ جو نیچے سے بھی گھیرنے والا ہے، اس صورت میں احاطہ ذاتی ثابت ہو جاتا ہے لیکن اس کی کیفیت کیا

(۱) (المصحیح نسلم، کتاب الدعوات، باب ادعاء عند النوم: ۳۹۹/۲، قدیمی)۔

(۲) (اللباب فی علوم الکتاب، سورة الحديد: ۵۵، دار الکتب العلمیة)۔

ہے۔ کوئی پتہ نہیں، اللہ محیط بالامکنہ ہے لیکن خود مکانی نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو مکانی بنا دیں تو ہاؤس کا اللہ سکا۔  
من محیطاً بہ کے خلاف ہو جائے گا۔

اگر جہت فوق ثابت کر دیں تو جہت مخلوق ہے، لہذا لازم آئے گا کہ اللہ جہت فوق میں رہ رہا ہے، اور جہت فوق اللہ پر محیط ہے، اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے۔ پھر جہات ستہ وجودی ہیں یا معدومی، اگر معدوم ہیں تو معدوم میں اللہ کیسے رہ رہا ہے؟ اگر موجود ہیں تو بعد الوجود خالق ہیں یا مخلوق، اور لازمی بات ہے کہ مخلوق ہیں، اور جہت فوق آپ پر حاوی ہے تو اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

پھر جہت کے بارے میں سب یہ کہتے ہیں کہ جہات کا سلسلہ فلسفۃ الافلاک تک ہے، اس سے اوپر خیز ہے اور اللہ سے خیز کی بھی نفی کی جاتی ہے اور خیز اعم مطلق ہے۔ جب اس کی نفی ہو گئی تو مکان کی نفی بطریقہ اولیٰ ہو جائے گی، چوٹی کو ایک کتاب پر چھوڑ دو تو اس کے لئے تو بہت سی جگہیں ہیں لیکن جس نے کتاب ہاتھ میں پکڑ لی ہو اس کے لئے جگہ نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ساری جگہیں بنا رہے ہیں لیکن اس کے لئے مکان نہیں۔

وہو معکم اینما کنتم کہ اینما یہ خبر ہے کنتم کے لئے، اور کنتم میں ضمیر کا اس کا اسم ہے اور اس میں مخلوق کا ذکر ہے، تو اینما میں بھی تعیم مخلوق کے لئے ہوگی اور وضع الضمائر للذات۔

اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں ہو، لیکن اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ۔  
اللہ ہر جگہ حاضر ہے، اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔ اللہ فوق العرش ہے، اللہ فوق العرش نہیں۔ یہ جملے مجمل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرنا پڑے گی۔

قیامت والے دن آسمان و زمین اللہ کے قبضے میں ہوں گے، لیکن ثناء اللہ امر تسری نے کہہ دیا کہ اب بھی تیسرا سوال یہ ہے کہ کیا قبضہ کامل ثابت ہے یا ناقص؟ ناقص تو ہو نہیں سکتا، قبضہ کامل ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے دور ہیں لیکن اللہ کے لئے ہم دور نہیں۔

جیسا کہ ایک پتھر کو انسان اپنے ہاتھ میں قبضہ کر لے تو ہمارا قبضہ پتھر بھی ناقص ہوگا لیکن اللہ رب العزت کا قبضہ کامل ہے۔ اب پتھر اس سے دور نہیں لیکن یہ پتھر سے دور ہوگا، یا کہ چوٹی ساٹے میز پر ہو تو چوٹی اس سے دور نہیں۔  
یعنی یہ چوٹی سے دور ہے۔

یہ مثالیں صرف سمجھانے کے لئے دی جاتی ہیں، ابن ابی العز نے روایت کے مسئلہ میں کہا ہے کہ "ولیس

تشبیہ رویۃ اللہ تعالیٰ برویۃ الشمس والقمر تشبیہاً للہ، بل هو تشبیہ الرویۃ بالرویۃ لا تشبیہ المرئی بالمرئی (۱)۔

کہ اللہ کی رویت کو تشبیہ دی گئی ہے غیر کی رویت کے ساتھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ مثالیں صرف سمجھانے کی غرض سے دی جاتی ہیں۔



پاسبان حق @ یاہوڈاٹ کام

ٹیلیگرام چینل: t.me/pasbanehaq1

یوٹیوب چینل: pasbanehaq

واٹس ایپ گروپ: 03117284888

فیس بک: Love for ALLAH

